



Libertad, coexistencia y pretensión de sí

Freedom, Co-existence and exigency of self

JUAN J. PADIAL

Universidad de Málaga
jjpadial@uma.es

RECIBIDO: 30 DE OCTUBRE DE 2012
ACEPTADO: 14 DE NOVIEMBRE DE 2012



Resumen: Este artículo comienza elucidando la noción aristotélica de deseo de saber. Desde ahí, examina las diferencias entre deseo de saber y pretensión intelectual. La pretensión intelectual sustituye, entre los filósofos modernos, la admiración y el deseo de saber clásicos. Por último se centra en un tipo de pretensión intelectual, la pretensión de sí. Para ilustrar tal tipo de pretensión se examina la actitud intelectual hegeliana, y el olvido del ser que comporta.

Palabras clave: Deseo de saber, pretensión intelectual, actitud intelectual, pretensión de sí, Hegel, Aristóteles, Polo.

Abstract: This paper begins by an elucidation of the "desire of knowledge" by Aristotle. From there, I focus on the differences between desire of knowledge and intellectual exigency. Such an exigency replaces, between modern philosophers, the admiration (as beginning of knowledge) and the classical desire of knowledge. At last, I study a kind of intellectual exigency, the exigency of self. In order to explain such kind of exigency, I examine the intellectual attitude of Hegel, and the fall into oblivion of the human being it involves.

Keywords: Desire of knowledge, intellectual exigency, intellectual attitude, exigency of self, Hegel, Aristotle, Polo.





JUAN J. PADIAL

1. DESEO DE SABER Y SOLIDARIDAD

El origen de la filosofía —dice Aristóteles en *Metafísica* A, 2— está en el asombro de lo que las cosas son [...] ahora bien, el correlato del asombro es la aporía, es decir, un estado de cosas tal que conlleva una contradicción, al menos, aparente¹. Aristóteles señala con rotundidad que el comienzo del saber, su ser objeto de deseo, es algo *más* que un estado de *inmediatez sentimental* porque es inseparable de la *aporía*, del desconcierto de la mente ante una inteligibilidad de lo real aún potencial, y por tanto enigmática.

Que esa inteligibilidad sea potencial, significa que *la realidad no está dada al ser humano inmediatamente*. El hombre cuenta con formalizaciones conocidas, tanto en su vida práctica como en el acervo de conocimientos que le han sido transmitidos. Pero en el momento de la admiración irrumpe la relación del hombre con *lo informe*, con aquello de lo que no ha formado idea, aquello que no se conmensura con sus actos intelectuales, es decir con lo enigmático².

En la admiración se presenta la dificultad para pensar, la aporía, el desconcierto ante el no encontrar camino, cierta turbación por desorientación. Y por eso tiene relación con lo real al margen de nuestras formalizaciones, con lo desconocido o con lo insuficientemente conocido. En el momento de la admiración, lo real aparece separado de la inteligibilidad, como una escisión, una diferencia. Y esto ha sido constatado a lo largo de la historia de la filosofía. Es el tema de la *koinonía* platónica, de la distinción y conversión entre los trascendentales ser y verdad, de la realización del fin en Hegel, o de la diferencia ontológica en Heidegger.

Comprender exige ver *de una vez* —con *un* acto intelectual— aquello que se posee intelectivamente. *Siempre se piensa lo uno*, y el pensar está medido por lo pensado. Pero al quedar uno admirado, lo real desborda el pensar, o mejor, se escapa al pensar ejercido. Por ello ni se conmensura, ni es *solidario*, con él. Y así se oculta en su mismo aparecer, en la dificultad para concebir.

“Si lo entendido —dice Leonardo Polo en ‘Lo intelectual y lo inteligible’— no es suficientemente entendido por el entender, él mismo no está suficiente-

¹ ARISTÓTELES, *Metafísica* I-2, 982b 13-19.

² Lo que no se alcanza a comprender y *por ello mueve* al pensar —el enigma— se dice de muchas maneras. Es *informe* lo que difícilmente puede entenderse. Pero también es informe *lo informalizable por irracional*, por refractario a la razón, como el mal y el sufrimiento que golpean y laceran. Y también es informe *lo informalizable por misterioso*, como la vida divina o su simplicidad.



LIBERTAD, COEXISTENCIA Y PRETENSión DE SÍ

mente establecido en cuanto uno. Y si lo entendido es escaso, el entender es anémico”³. Esta anemia comporta su falta de vigor. El intelecto vive la verdad en esta insuficiencia o extrañeza y vive el saber como aquello que le falta –*energeia*– para estar a la altura o llegar a la hondura exigida por aquello con lo que tiene que hacerse uno. Con el ser que está despertándolo, que es capaz de causar lo verdadero en el intelecto, y lo mueve porque desborda cualquier aparecer en presencia. Ahí se despierta el *deseo de saber* del que habla el comienzo de la *Metafísica*, el *deseo de inteligir*, de *formar lo inteligible*, de *engendrarlo*.

Por esta solidaridad entre lo que inspira y mueve por un lado, y lo intelectual por otro, dirá Aristóteles que amamos nuestros sentidos, especialmente la vista. Amamos nuestros recursos, y tanto más los amamos cuanto más iluminan diferencias, cuanto más nos permiten conocer matices, y desvanecer lo insuficientemente entendido⁴. Y por eso también dirá Aristóteles que la *empeiria* (el conocimiento del *qué*) ni se opone ni es anulado por la abstracción (el conocimiento del *por qué*), porque son dos recursos de los que disponer y que iluminan diferentes aspectos. Y también afirmará que aprender y reconocer cosas proporciona un gran placer⁵, porque al hacerlo estamos disponiendo de nuestro conocimiento según los recursos que posee (las diversas operaciones, sensibles o intelectuales), y los que adquiere (los hábitos).

Señalaba Simónides que la naturaleza humana es necesitada en muchos aspectos, y que por ello acaso no tenga vigor y energía para alcanzar la única ciencia libre. ¿No dependerá del ser mismo el darse a conocer? ¿No será imposible el tránsito? Cabría argüir que sin *esse rei*, no hay *veritatem*. Pero tampoco hay *veritatem* sin el concurso del *intellectu*. *Esse rei* e *intellectu* se apoyan mutuamente, se favorecen, en la concepción de la verdad. Se piensa lo uno. Pero *tomarse seriamente la unidad exige pensarla como la solidaridad de lo intelectual con lo real en la génesis de lo inteligible en acto*. Si el intelecto no es un trascendental tampoco lo es la verdad. Y que la verdad se convierta con el ser, requiere del intelecto, es un favor de él, es gracia, generosidad de la persona. La verdad estaba esperando al hombre.

Aristóteles criticará las tesis de Simónides, y dirá que es indigno del hombre no tensarse con todas sus *energías* a lo que le es proporcionado. Que lo propio del hombre es *buscar* la sabiduría, que eso es lo humano, *buscar en sí*

³ LEONARDO POLO, “Lo intelectual y lo inteligible”, *Anuario Filosófico*, 1982 (15), 104.

⁴ ARISTÓTELES, *De sensu et sensato*, I, 437a 5-7.

⁵ ARISTÓTELES, *Poética*, I 4, 1448b 5-20.



JUAN J. PADIAL

mismo—en su *logos* o unidad de múltiples recursos disponibles por la persona—los actos *solidarios* con los temas más altos. Búsqueda no es posesión en perfecto. Esta última, la *posesión de lo inteligible* es lo que define para Aristóteles la vida divina.

“*Hôste ekeinou mallon touto ho dokei ho nous theion echein*”⁶: la posesión (*echein*) de lo inteligible es más divina (*theion*) que la capacidad de pensar. Lo entendido ha de serlo suficientemente. Eso es lo divino. Y ello exige una *solidaridad* en la que los recursos intelectuales buscan formar, y la inteligibilidad potencial *inspira, mueve*. Eso es lo propio del *noêton*, de lo inteligible, su capacidad de inspirar la actividad intelectual. Y es también lo propio del modo en que *lo primero deseado y lo primero inteligible* mueve al universo, como la amada al amante, como el primer objeto de deseo.

El tratamiento de la admiración en la *Metafísica* prosigue y rectifica las tesis platónicas sobre el deseo de saber. Según Platón, el deseo de saber es anhelo de llegar a la altura en que la idea es, a su *topos*. Es el problema de la *koinonía*. No alcanzar el lugar donde la verdad es en-sí significa estar separado de ella, y por eso alejado de *lo que es constitutivo del mismo hombre*, la verdad, la naturaleza ideal. Y esta separación entraña estar *caído, incomunicado, desunido con el propio ser y la propia verdad*. Así es como se inicia según Platón, la peripecia cósmica a la que se ve arrastrado el ser humano, peripecia por la que trata de volver a aquello con lo que es uno, y de lo que está caído, escindido.

Platón acertó a caracterizar el deseo intelectual en *El banquete*. El Eros platónico es una dualidad —Poros y Penía, los recursos y el deseo—. Y esa dualidad alcanza a engendrar en la belleza, y así ser don, dádiva intelectual. Génesis de una novedad, de un concepto que responde al deseo de lo máximamente inteligible en cada momento.

No obstante, en otros diálogos Platón parece vacilar. En ellos, *el hombre se subordina a la verdad*, y la dualidad de *El banquete* se rebaja al estado de *diáda*. Sucede esto con mayor virulencia en los diálogos de vejez, como si a Platón le fallaran a la vez las fuerzas del cuerpo y las energías intelectuales. Así sucede en el *Timeo*, donde el demiurgo, es decir la actividad intelectual, *imita* lo ideal, lo que desde siempre es verdadero, y que por lo tanto no depende del inteligir⁷. En palabras de *El Sofista*, el alma es “*tous tôn eidôn philous*”⁸, amiga de las for-

⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1072b 73.

⁷ Cfr. L. POLO, *Curso de teoría*, I, 29 y ss.

⁸ PLATÓN, *El sofista*, 248 a 4.





LIBERTAD, COEXISTENCIA Y PRETENSIÓN DE SÍ

mas, pero en la fragilidad del hijo –*gègeneis*⁹– de la tierra. En la díada, ya no hay solidaridad sino subordinación, no hay creatividad sino imitación¹⁰.

Solidaridad. Lo inteligible inspira, mueve. Los recursos forman. *Ex duo fit unum principium cognitionis*. El deseo de saber es menesteroso¹¹, pero no por carencia de recursos a disposición, por yacer en la penuria. El deseo –*Eros*– es hijo de Poros. Lo que el deseo de saber busca es el acto del que disponer para transitar en el camino del saber. Quien busca no tiene porqué carecer, si la búsqueda no se dirige hacia lo que falta, sino al recurso adecuado. No busca porque esté falto, porque la búsqueda no va dirigida en primer lugar *hacia fuera*, sino *hacia dentro*, hacia los propios recursos.

Si la inteligencia es en cierto modo todas las cosas, tiene recursos, dispone de actos intelectuales con que formar lo que aparece velado, oculto y como en enigma. Hay como un canto de esperanza en el tratamiento poliano de la admiración. Porque la admiración despierta la *esperanza de acto*, o lo que es lo mismo: el *deseo de saber*. Hay dualidad entre inteligir y tema inteligido. Pero esta dualidad no es imperfección, inseguridad en la contemplación, en el hacerse uno.

Lo diferencial de la admiración estriba en la seguridad de que el *noûs*, una parte del hombre capaz de razonar (*dianoéin*) y de conceptualizar (*upolambanéin*), es infinito, como había dicho Anaxágoras, porque “*es como la luz*” (*óion tó fôs*)¹².

Por ser como la luz es *irradiación y gracia*¹³. Al irradiarse, la luz da lugar al espacio al margen de cualquier fijación, de cualquier límite. No es tanto un extenderse, un propagarse, un elongarse –que siempre tienen un residuo de *kínesis*–, como un *irradiar*, un *acto perfecto* que supera cualquier *alejamiento* temporal, que anula cualquier *distancia* y *supera toda incomunicación*. Por eso, de la

⁹ *Ibid.*, 248 c 2.

¹⁰ El alma es un extranjero, un *xenos*, dirá con el personaje central de *El sofista*—. Como si el alma fuese más aspiración siempre precaria, frágil y pronta a la recaída, que capacidad real y efectiva de verdad. Por eso para Platón las ideas ante todo son intuídas. El intelecto es pasivo. Lo es por falta de fuerzas, de energías vitales, como siglos más tarde, le reprochará Nietzsche.

¹¹ “El monismo es una tesis prematura y conlleva el olvido del aspecto menesteroso de la dualidad, que excluye la univocidad. El monismo no es la identidad del inteligir y lo inteligido — la *noesis* *noéseos* *nóesis* —, sino más bien la unidad de la conexión. Pero con ello la conexión pasa a ser un *tertium quid*, lo cual compromete, y en modo alguno asegura, la unidad de los componentes en cuanto aportada por ellos mismos o sin derivar de un tercero, de suerte que el monismo convierte la menesterosidad de los componentes en simple penuria”. L. POLO, “Lo intelectual y lo inteligible”, ed. cit., 104.

¹² ARISTÓTELES, *Perí Psiqués*, III, cap. 5, 430 a 14.

¹³ Cfr. el excelente trabajo de Alberto Ciria titulado “Hacer pasar”, en Choza, J., Garay, J., Padial, J., (eds.), *Dios en las Tres Culturas*, *Thémata*, 2012.





JUAN J. PADIAL

intencionalidad cognoscitiva, dirá Polo que *no es* “como una flecha que está viajando hasta, sino más bien (...) como una flecha que *mantiene su impulso clavada* en el objetivo”¹⁴.

Así lo característico del deseo de saber estriba en la búsqueda por dentro, –en la riqueza íntima a disposición–. El deseo de saber procede *intra se incipiendo*, profundizándose, ahondándose, y recolectando dentro¹⁵. El acto intelectual es acto de por sí, no es un acto causado o hecho-posible desde lo ideal. No es una intuición¹⁶.

Conocer no sólo es estar más allá de cualquier fijación. *Es (óion tó fôs*, como la luz) *gracia*. Porque “fuera de una recepción siquiera hipotética por parte de un vidente, carece de sentido la diferencia entre lo visible y lo invisible. Entonces, no necesitando de la recepción del vidente, hacer visible, más que una actuación *necesaria* de la luz *sin la cual ella no sería*, es un *servicio* que presta *sin que ella misma necesite* de él. Hacer visible es una *merced*, una *gracia* de la luz. La visibilidad es un don que la luz dispensa por abundancia, sin ella misma necesitarlo”¹⁷.

La luz como favor es luz iluminante. Lo iluminado es el término, no el foco. La luz abre, pero no a sí misma, no a su foco, sino a su término. El inteligir no es lo pensado, sino aquello de lo que se dispone al pensar. Es el *recurso* –la actividad cognoscitiva *según la que se dispone* y que *abre* el claro, que *abre* lo visible–. La actividad es lo que se oculta y lo que se busca, lo que se desea al desear saber. “El acto de pensar es sumamente discreto; –dice Polo, y apostilla– pensar es respetar. Para pensar un contenido es menester que el acto de pensar se oculte; si no se oculta, es imposible conocer un contenido. [...] El pensamiento, de suyo, no es soberbio, sino enteramente humilde porque actúa a favor de. La presencia abre lo abierto y eso es un beneficio”¹⁸.

El deseo de saber es búsqueda *de* luz. Pero este genitivo es objetivo, en modo alguno subjetivo. Se busca luz y se buscan luces. La luz no busca, ni se

¹⁴ L. POLO, *Curso de teoría*, I, 162. Subrayado mío.

¹⁵ Cfr. L. POLO, *Curso de teoría*, I, lección quinta.

¹⁶ Otra cosa es que su hallazgo, el *hallazgo de acto*, entusiasme, arrebate, embelese y rapte, como Platón describe la persuasión —π—, cuyo correlato es el engendrar en la belleza, el *crear* y no la mimesis. Y puede embelesar y arrebatarse porque el acto redonda sentimentalmente en la facultad. La admiración no sólo es un sentimiento porque su correlato es la aporía, la búsqueda de *energeia*, de actividad intelectual. Pero no por ser más, deja de ser un sentimiento, sino que justo porque lo es, entusiasmo y arrebatarse por el lado de la creatividad posible, y desconcierta por el de la aporía y la búsqueda.

¹⁷ A. CÍRIA, “Hacer pasar”, en Choza, J., Garay, J., Padial, J., (eds.), *Dios en las Tres Culturas, Thémata*, 2012, 54. Subrayados míos.

¹⁸ L. POLO, *Curso de teoría*, II, 130.





LIBERTAD, COEXISTENCIA Y PRETENSÓN DE SÍ

busca. Más bien *las luces disponibles son cualificadas por lo inteligible*, éste es la medida y la guía de lo disponible. El *noûs* es actualizado por el *noêton*. El deseo es la búsqueda de luz. Pero el deseo de saber no puede confundirse con el saber. Desear no es saber. Buscar no es conocer.

2. PRETENSÓN Y ACTITUD INTELECTUAL

Platón apuntó a esta humildad del inteligir al hablar del ser arrebatado o vencido por lo inteligible. Eso es lo propio de la *peithô*, de la persuasión. *El ser arrebatado viene a corresponderse con el ocultarse de lo intelectual*. Arrebatado, el demiurgo o el filósofo se ensimisma, se abisma en el esplendor de la belleza conocida, sale a lo otro de sí, y engendra, concibe, no imita.

Más que de ensimismamiento o de éxtasis conviene hablar de *ocultamiento que se oculta*. Y conviene hacerlo porque el ensimismamiento es del sujeto cognoscente, es el hombre entero el que vibra en el éxtasis platónico. En cambio al pensar, el inteligir se oculta, y la persona *no se inmiscuye*. La persona no es la presencia que abre. Tampoco es lo que se oculta al presentar¹⁹.

El inteligir se oculta. No es auto-referencial. No se muestra en lo abierto, sino que abre, es gracia o merced. No se inmiscuye. *Está solidariamente* en el umbral de lo pensado sin traspasarlo. *Cooperando* en dualidad a la génesis de lo pensado.

Esto separa radicalmente el deseo de saber de cualquier otra forma de desear. El deseo lo es de lo que no se tiene, salvo en el saber, porque el inteligir está a disposición, en la riqueza interior.

Cuando hay un *objeto de deseo*, entonces éste no se oculta, sino que se expresa. Y esto da lugar a las actitudes. Una actitud corporal es una expresión. No tiene sentido que la actitud no se manifieste, porque se llama actitud al ánimo manifiesto. El cuerpo, ya el del ser humano ya el del animal, es el lugar sobre el que la actitud recae, y por eso es el lugar de expresión de las emociones. Una actitud graciosa, imponente, amenazante o benévola *son* precisamente *expresión de necesidades que buscan satisfacerse* mediante el juego, la seducción, el ataque, o la cooperación respectivamente. La actitud es pues una

¹⁹ Se podría decir que lo pensado lo *hay anónimamente*. El conocer es la condición de posibilidad de los objetos y los significados. Esta condición de posibilidad es *umbral* de objeto y significado. Pero eso no significa sujeto, y mucho menos persona. Desde luego el umbral de objeto y de significado no es el sujeto empírico, es tan sólo pensamiento en general, el *denke überhaupt* pero sin *Ich*. Intencionalidad o conciencia siempre y exclusivamente de objeto, nunca de sí.





JUAN J. PADIAL

llamada de atención, es *una manifestación que recae sobre lo corpóreo*, y que ante todo *indica una exigencia que es preciso satisfacer*. Una cosa es el deseo de saber, que mueve como la causa final, movilizandolos recursos para alcanzar ajustadamente la inteligibilidad, y otra cosa el deseo cuya satisfacción exige actuar como causando ciertos efectos sobre los recursos, *produciendo, usando*. A esta forma de desear se la puede denominar *pretender*, y siempre comparece, sin ocultarse, en actitudes.

El deseo de saber es *frágil*, porque cabe que decaiga desde la búsqueda de luz y gracia, a la exigencia de satisfacción. Y por lo tanto que se menoscabe en la pretensión, que en este caso es una pretensión intelectual, y que se expresa en lo que se pueden llamar *actitudes intelectuales*. Una exigencia dirigida a lo intelectual o lo inteligible, somete a estos a un criterio que deben satisfacer, que han de cumplir para pasar por válidos. Aquí ya no sucede como en el deseo de saber, que busca el acto que forma lo inteligible, cuyo único requisito es conmensurarse, abrir lo conocido.

El deseo de saber califica, aprecia, examina, ajusta. Es el *noêton*, la inspiración, el que actualiza el *noûs*. Los recursos, las luces, lo disponible son *lo cualificado, lo apreciado, lo ajustado*. Son lo disponible. Surge de la admiración ante un *noêton* no objetivo, insuficientemente pensado, no de pretensión alguna del *noûs*.

En cambio *la pretensión selecciona, escoge, elige, rechaza, condena, teme, se despega de*²⁰. El centro de control de la actitud intelectual es la voluntad. La pretensión está siempre dirigida por una voluntad que tutela el pensamiento, como queriendo cuidar de él, y *no ser arrebatado* por él.

La admiración es *esperanza* de acto, *confianza* en los propios y múltiples recursos. Y en tanto que lo es, proporciona seguridad y placer, como había dicho Aristóteles. La pretensión en cambio sustituye la confianza y la espera, el deseo y la búsqueda, por el ver, por lo presente, por lo manifiesto, por la *evidencia*.

Así la actitud intelectual *que dirige la atención*, no puede ser sino cierta pretensión, es decir cierta aspiración desmedida, irrespetuosa, para con lo

²⁰ “Una actitud tan agudamente perfilada y vigilante tiene que poner en acción una selección neta de las vías y criterios de confianza cognoscitivos. La actitud desasistirá a los que sean incompatibles con su pretensión de vigilancia y control, se despegará de ellos y sentirá como tentación y peligro la posibilidad de adoptarlos. El criterio profundo de esta selección debe radicar en la actitud misma y arrancar de ella, y sólo secundariamente se apoyará en motivos temáticos. No tendrá, pues, el sentido de una simple descalificación, sino el de un riguroso rechazar y condenar como a algo temible y enemigo. Un descontrol es una pérdida y menoscabo de la voluntad. La actitud es, así, militante: se defiende y ataca”. L. POLO, *Evidencia y realidad*, 34.





LIBERTAD, COEXISTENCIA Y PRETENSIÓN DE SÍ

abierto y lo que se oculta, para con lo inteligible y lo intelectual. Y además ha de ser forzosamente reflexiva. Un volver desde la actitud a lo *ya* abierto, a lo *ya pensado*²¹.

Un buen banco de pruebas para examinar *cómo se comporta* la actitud intelectual es la filosofía cartesiana²². “La actitud cartesiana –comenta Polo– no es un deseo de saber, sino una cosa muy distinta: una pretensión de control y seguridad. Descartes, en el origen de su filosofar, no desea saber ¿Qué quiere? ¿No ser engañado? No precisamente. En rigor, Descartes no quiere algún objeto – no sabe lo que quiere –; simplemente vigila y controla, guarda y fomenta su actitud”²³. La actitud se vehicula *suplantando*, desde su pretendida antecendencia, *el deseo de saber. El deseo no busca* ahora formar inteligibilidad, sino que *recae* sobre la inteligibilidad *ya formada*. En lugar de limitarse a presentar, a abrir, *incide sobre lo abierto*, busca y *revuelve* en él. La *actitud intelectual* funciona como la razón que según Hegel “*revuelve todas las entrañas de las cosas y abre todas sus venas para verse brotar por ellas*”²⁴.

Pero al volver sobre lo inteligible que yace en antecendencia, la actitud conlleva olvido, marginación u omisión. En el caso de Descartes, lo marginal

²¹ De la diferencia entre admiración y pretensión fue plenamente consciente Hegel. Y de ella da cuenta histórica, atribuyéndola a cierta necesidad de los tiempos modernos. Lo inmediato para la bella Hélade, para los filósofos antiguos, era la admiración, la persuasión. El deseo de saber se despierta súbita, inmediatamente, ante el *noêton* que aparece velado, insuficientemente conocido. Con ello se corresponde que el hombre antiguo viva cercano a la naturaleza, y trabaje entre mediaciones naturales como las inundaciones, el limo, el sol. Y ahí se desarrolló por primera vez el deseo de saber y la ciencia matemática y astronómica.

Pero los tiempos modernos, piensa Hegel, son tiempos de alejamiento y extrañamiento de la naturaleza. Un extrañamiento producido por las mediaciones racionales y culturales. El hombre moderno vive en un mundo absolutamente mediado por el conocimiento, por un sinnúmero de formalizaciones. Su vida y su trabajo discurren entre las más abstractas mediaciones: el dinero, las relaciones jurídicas como los contratos, las ciencias consolidadas, las máquinas, la administración política, etcétera.

La admiración ante el prorrumpir de la novedad que arrebató y que dispara el deseo de saber, es lo que ha sido suplantado en los tiempos modernos por la pretensión de ver entre lo dado, entre el barullo de mediaciones racionales entre las que el ser humano se conduce, y que se comportan cuasi-dictatorialmente con él, como la magia con el aprendiz de brujo. Y por ello, y como Gadamer sugirió, la añoranza moderna de intermediación se traduce en el prejuicio ilustrado contra todo prejuicio. En el deseo de ver, de iluminar, de hacer aparecer, de no sucumbir a la perplejidad. Como si lo primero inteligible no fuese ya lo primero deseado, sino lo que primero se tiene. Hay como un disponer del motor inmóvil, del primer objeto, que ya no es deseado, sino usado.

²² Sobre la actitud cartesiana cfr. RAFAEL CORAZÓN, “La actitud del filósofo. Polo y Descartes”, *Studia Poliana*, 2003 (5), 241-261.

²³ L. POLO, *Evidencia y realidad*, 42-43.

²⁴ G.W.F., HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1981, 149.





JUAN J. PADIAL

es la idea confusa. Lo que se busca es aquello –sea objetivo o no– que resiste el tremendo poder de la duda.

En el caso de Spinoza o de Wittgenstein la pretensión radicaría en el *tirar de la escalera tras haber subido por ella*, es decir, en pretender que al instalarse en un nivel cognoscitivo superior se puede prescindir del saber que aportan los demás. Hay una preferencia por el nivel más alto. En el caso de Spinoza: la intuición. Ella es la que satisface la exigencia intelectual que se expresa en la actitud.

Para Kant, su actitud de atención al objeto de experiencia, al mixto de intuición y concepto, le lleva a homogeneizar en la idea del espacio euclídeo la heterogeneidad de información que del espacio se tiene a través de cada sentido externo²⁵, es decir en la mera intuición. Pues para Kant la mera información sensible no es aún cognoscitiva, es ciega. Esa misma actitud de atención al objeto cognoscitivo, y *no al noêton que inspira y que se busca*, le llevará a *postular por una necesidad moral* los temas de la metafísica, es decir, aquellos objetos que el tribunal de la razón *ha condenado* como no objetivos.

El caso de *Hegel* quizá sea el más complejo, porque es *plenamente consciente de las consecuencias de la pretensión intelectual*. Por ello denuncia el ejercicio pretencioso como *unilateral y abstracto*. Y en ello estriba su famosa crítica a Spinoza y a Schelling. A Spinoza le reprochará que su famoso lema *omnis determinatio est negatio*, es abstracto, porque tan sólo considera *externamente* la negación. Según Hegel, Spinoza no ha comprendido la negación absoluta, el sujeto. Y por ello, su filosofía es la de una unidad abstracta.

A Schelling, Hegel le criticará que su filosofía es como la noche, que tiñe a todos los seres de la naturaleza de color pardo. La intuición intelectual de Schelling es prematura, porque separa la razón del entendimiento, y con ello pierde la riqueza de lo finito, sus diferencias. Ante tal pretensión de intuición, Hegel reclamará el trabajo paciente de la negación en sus diferentes modalidades.

La pretensión conlleva la pérdida de pluralidad, de multiplicidad y riqueza, que es sustituida por el imperio del *monón*, de la unidad que satisface la actitud y suplanta el deseo de saber.

²⁵ “Pretender “salirse”, por así decirlo, de la imagen a la idea para observar esa formalidad desde un nivel superior, es otro asunto, a saber, una conculcación de la axiomática: es la pretensión de operar sobre el objeto de la imaginación desvinculándolo de su conmensuración operativa. Se trata, en suma, de una consideración precisamente objetiva del espacio, que induce a confundirlo con la sensibilidad. Con esto se corresponde la ignorancia de Kant acerca de la “génesis” imaginaria del espacio y su recurso a la intuición”. L. POLO, *Curso de teoría*, I, 381.





LIBERTAD, COEXISTENCIA Y PRETENSIÓN DE SÍ

Quizá por ello, Polo descarte realizar una *lógica* al estilo de la kantiana, hegeliana o husserliana. Lo central para Polo no es la filosofía *como ciencia estricta*, conmensurada con una lógica que la fundamente. Lo central no es el conocimiento objetivo de las mediaciones racionales. Lo central es el *vivir*, el *conocimiento como pluralidad de actividades vitales a disposición*. Y por ello, elabora una *teoría del conocimiento* en lugar de una lógica trascendental. También en ello consiste su propuesta de abandonar el límite del conocimiento pluridimensionalmente.

3. PRETENSIÓN DE SÍ, LIBERTAD Y REALIZACIÓN

Lo propio de la actitud intelectual es conducirse buscando la satisfacción de un determinado requisito intelectual. Se pretende lograr ese requisito, apaciguarse ahí. Por eso la pretensión se aleja del deseo de saber. Lo propio del deseo de saber, en cambio, es el *disponer* de los recursos intelectuales *según* la índole de cada recurso, y siendo el recurso *cualificado* por el *noêton* que se busca. Es un *disponer respetando* la idiosincrasia de la *multiforme vida intelectual*, y por lo tanto con *miramiento* a la *diferencia* entre los objetos y temas de las operaciones y hábitos cognoscitivos.

Al leer a Aristóteles, Hegel prorrumpe frecuentemente en gritos de admiración. Y así lo hizo al traducir y comentar el libro lambda de la *Metafísica*, y en concreto el capítulo 9, donde Aristóteles trata de la *noêsis noêseôs*. Texto que colocó como colofón de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. En las *Leciones sobre la historia de la filosofía* exclama: “Apenas podemos creer lo que leen nuestros ojos. Aristóteles se adentra en las más altas formas de especulación”²⁶.

En *Metafísica* Λ 9, Aristóteles señala que el pensamiento divino no puede estar gobernado desde otro (*allo kurion*), no puede ser *búsqueda* ni fuera ni dentro de sí. Es el puro acto de pensamiento, que se piensa a sí mismo, pura *energeia*. Lo pensado, es el primer inteligible, la sustancia primera cuya realidad consiste en la pura actividad de pensar. *El intelecto que se piensa a sí mismo*. Ante esto se alzó el entusiasmo de Hegel. Y por ello, algunos grandes términos de la filosofía hegeliana son su propia traducción al alemán de la *energeia* aristotélica: *Wirklichkeit*, *Tätigkeit*, *Wirksamkeit*. Pero estas traducciones, en cuanto

²⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, W XII, 161. Citado por A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 124.



JUAN J. PADIAL

acentúan la efectividad y la productividad, son suficientemente indicativas de una incompreensión de la *praxis teleia* aristotélica.

Hegel cree que Aristóteles ha descubierto el carácter perfecto de la actividad pensante. “Aristóteles había distinguido tal puro pensar de la ciencia, la sensación, la opinión y el razonamiento, que *parecen* tener un objeto fuera de ellos; además, estas mismas operaciones son objetos, tan sólo incidental e indirectamente (*phainetai d'aei allou hê epistêmê kai hê aisthêsis kai hê doxa kai hê dianoia, hautês en parergôi*, 1074b 35-6). Hegel traduce *phainetai* como una mera apariencia, y reestructura el texto diciendo que la ciencia, la sensación, la opinión y el razonamiento “*sind ein Scheinen*” (VGPh 166), son una apariencia del pensamiento que se manifiesta en ellas”²⁷.

Aquí comparece desnudamente la sustitución del deseo de saber por la pretensión. O el pensamiento es luz que otorga ocultándose, y por lo tanto es respetuoso y humilde, o es luz que se manifiesta, que trasparece en el pensar y lo pensado, que es lo pensado al pensar, en cualquier operación y hábito cognoscitivo. La comprensión hegeliana de la actividad pensante, de la *energeia*, es la de un fondo que alcanza cierto *eco* de sí mismo, cierta *manifestación en lo pensado*. Lo pensado es entonces un reflejo del pensar, una *repetición fragmentaria* del pensar, como el *eco* es una repetición fragmentaria y muerta de la voz viva.

Aquí aparece la pretensión, como *pretensión de semejanza entre el conocer humano y el divino*. También el hombre para Hegel, no sólo Dios, es *pensamiento cuyo objeto es él mismo*. A esta identidad de naturaleza entre el pensar humano y el divino, la ha denominado Leonardo Polo, *monofisismo lógico*. Cuando este autor se pregunta “¿cómo es posible admitir que se progresa en el ejercicio del conocer y que no por ello se conoce mejor la realidad? –responde que– la respuesta más directa es describir la *actitud subjetiva de Hegel*. Dicha actitud consiste en lo que llamaré la *pretensión de monofisismo lógico*, es decir, en la identificación de la intelección humana con la divina, que es, a la vez, la versión más extremada de la visión *sub specie aeternitatis* de Espinosa”²⁸.

Calificar la variante hegeliana del monofisismo²⁹ como *lógica* implica no sólo que la naturaleza racional humana y la divina son idénticas, sino que lo

²⁷ A. FERRARIN, 124.

²⁹ Se trata de una reedición del *monofisismo*, una herejía que se remonta al siglo V, y cuyos principales sustentadores fueron Dióscoro, Timoteo Aelurus, Teodosio patriarca de Alejandría, y Severo entre los alejandrinos griegos. En terreno siríaco fueron monofisitas Jacobo de Sarugh, Esteban Bar Soudaili, Juan de Éfeso, y Jorge obispo de los árabes. En la actualidad los cristianos coptos de Egipto siguen siendo monofisitas. El monofisita pretende reformular los dogmas católicos de la Trinidad y la Encarnación mediando entre nestorianos y católicos. A estos dos los califica de



LIBERTAD, COEXISTENCIA Y PRETENSIÓN DE SÍ

son en su aspecto lógico, en las mediaciones racionales. Ellas son *un aparecer* en el que el intelecto *se sabe*. Y en la contemplación eterna del aparecer, en su posesión completa –*sub specie aeternitatis*–, se desvela por completo el ser. El ser, ya humano, ya divino, es la omnitudo de lo dado, de lo que aparece. Es en el aparecer en lo que se desvela *todo el ser*. La realidad personal –subjetiva, dirá Hegel–, ya humana ya divina *se manifiesta por completo*. En palabras de Hegel, *das Wahre ist das Ganze* “lo verdadero es la totalidad”. *Todo está en el plano de la manifestación, nada se reserva. No hay diferencia entre el ser y la esencia*, porque existir es realizar la esencia, y realizarla por completo y contemplarla después. En esto estriba el tratamiento hegeliano –y también leibniziano– de la *pretensión de sí*.

En lo que sigue, examinaré la versión hegeliana de la pretensión de sí. Y lo haré para *tratar con el mínimo respeto debido*, dentro de los límites de esta exposición la filosofía hegeliana. Dejo para otras ocasiones la exposición de la pretensión de sí en Marx, Nietzsche, Kierkegaard, Sartre y Heidegger.

Entre Spinoza y Hegel hay una profunda diferencia, por la que *en Spinoza no se da la pretensión de sí*. La visión *sub specie aeternitatis* implica que *el todo puede ser contemplado eternamente*, es decir, antes de su realización en lo finito. Su realización es similar a la de un automatismo, a la manera en que las propiedades de un triángulo se siguen de la definición de triángulo, *espontanea, necesaria y ciegamente*. Dios está *desde siempre* en cada parte, de modo potencial, como un *conatus*. Pero si el todo, *Deus sive substantia*, puede ser contemplado *independientemente* de lo finito, de la *natura*, su conversión con la *natura* viene a ser superflua, una mera repetición. Esta no es sino un calco. La naturaleza y los hombres nada añaden. No parece que Spinoza se tome en serio la diferencia y la otredad. Por ello, el Dios-triángulo de Spinoza es, para Hegel *acósmico, separado*, y lejano, aún queriendo comprender el lema de san Pablo, por el cual en Dios vivimos, nos movemos y existimos. Y además como la presencia divina en cada parte es la de la *necesidad*, la del *destino* ciego, la del *conatus*, *Dios no es un sujeto, ni un espíritu*. A juicio de Hegel, *Spinoza no ha pensado suficientemente ni la finitud, ni la diferencia, ni la otredad, ni la naturaleza ni la subjetividad ni la historia*.

diofisitas, porque mantienen que en el Verbo encarnado hay dos naturalezas. Para el monofisita, toda *physis* es *hypóstasis*. Y por ello la naturaleza humana de Cristo se identifica, *es una, con la divina*. Los monofisitas se apoyaron en las palabras de san Cirilo: El Verbo de Dios encarnado tiene una (*mia*) naturaleza (*mía phýsis toû theoû lôgou sesark mén*).





JUAN J. PADIAL

Por ello, Hegel afirmará reiteradamente que el concepto fundamental – *Grundbegriff* –, y la tesis principal – *Hauptsatz* – de la filosofía, es la *idealidad de lo finito*. Lo finito consiste en ser un *momento* en el proceso y la vida del Absoluto. Lo finito “es distinto [de lo infinito], pero no es independiente, no es un ser autosuficiente, sino que es tan sólo un momento. La característica definitoria del momento, a los ojos de Hegel, radica en que *no tiene una identidad separada de suyo*, sino que obtiene su carácter *del papel que desempeña en el todo que ayuda a constituir*”³⁰. De aquí que *lo infinito no lo sea sin el concurso de lo finito*, que a su vez manifiesta el poder del Absoluto. Sin comprender esta doctrina de la idealidad de lo finito, afirma Hegel, no se puede *alcanzar el concepto del verdadero infinito, de la verdadera relación entre Dios, el mundo, y los hombres*. Mas si esto es así, entonces nos encontramos con la peculiar religiosidad de Hegel justo en el corazón de su filosofía.

Lo esencial de la religiosidad hegeliana se consolida muy pronto. Sus *Escritos de juventud* nos presentan la titánica lucha de Hegel consigo mismo, y las diferentes posturas que tal religiosidad va encontrando. El primer jalón en este camino de discernimiento, al que podríamos llamarlo religioso-especulativo, consiste en la no aceptación del Dios de Spinoza, de un Dios entendido como *sustancia*. Para Hegel la consideración del *Deus sive substantia* será propia de los pueblos orientales³¹. El avance *irrenunciable* en la historia de la religión viene con el judaísmo. En esta religión, Dios es *sujeto*. Y más en concreto, *Sujeto Absoluto*.

Se trata de un avance, y de una originalidad que ni siquiera había sido entrevista por los griegos. Según Hegel, lo propio de la vida griega radica en lo que denomina la belleza ética. En Grecia, el ideal y lo divino no era algo transcendente, que queda más allá. *Lo divino, y los ideales, vinculan, nutren y dan fuerzas inmanentemente*. Y esto viene posibilitado por la *polis*, por la comunidad de hombres libres. Es la *polis* el lugar de las acciones que proporcionan inmortalidad. Y *sin la polis, y sus leyes no cabe engendrar lo propiamente humano*. Este es el segundo jalón conformador de la religiosidad hegeliana.

La *polis* y la república eran “el límite final del mundo” de griegos y romanos. Pero con el correr de la historia, el republicanismo colapsó. Y con él las fuerzas motivadoras del perfeccionamiento de la vida de los ciudadanos. “La

³⁰ S. HOULGATE, *The opening of Hegel's Logic*, Purdue University Press, West Lafayette, 2006, 430.

³¹ Una divinidad así entendida, la calificaríamos hoy de *totémica*. Es la religión del *mana*, de la fuerza impersonal y cósmica. Durkheim no se aparta aquí del pensamiento hegeliano cuando califica estas formas de religión como *elementales*.



LIBERTAD, COEXISTENCIA Y PRETENSIÓN DE SÍ

pérdida de un bien tan preciado dejó al pueblo sin nada que lo inspirase, salvo los fríos ideales de protección de la propiedad y el temor a la muerte [la economía, la bestia negra de Hegel]. En este contexto, el cristianismo, que prometía una vida eterna para aquellos que siguiesen *servilmente* sus dictados –piensa Hegel–, echó raíces en el vacío dejado por la desaparición de las divinidades griegas y romanas³². Los primeros *Escritos de Juventud* nos presentan a Hegel luchando contra esta forma de religiosidad que él considera servil. Y que es el contrapunto negativo del Sujeto Absoluto de la religión hebrea. La religiosidad que él propugna no es la que vincula a los seres humanos “por medio de la dominación, del poder de un extraño sobre otro extraño”. Por ello, Hegel critica la concepción de la divinidad como el ser supremo y la que se expresa en metáforas monárquicas. Para él, Dios no puede ser pensado como un monarca sobre el universo y los hombres, un Pantocrátor más allá de ellos, separado y dominándolos. Esta es, a juicio de Hegel, la raíz de los dualismos modernos.

La consigna que desde sus años de seminaristas en Tübinga tenían Hölderlin, Schelling y Hegel, era “venga a nosotros el reino de Dios”, es decir, el vínculo amoroso de la comunidad religiosa. El vínculo que supera la separación. Por ello, “Hegel creyó que Kant estaba en lo cierto al determinar que el punto de inicio para la elevación del espíritu a Dios era la conciencia de libertad, y la vida ética.”³³ Era preciso conciliar entonces la visión judía de Dios como Sujeto Absoluto con la visión griega de religiosidad comunitaria que alienta y nutre el perfeccionamiento humano.

Pero la religión de la moralidad kantiana, al tiempo que inspiradora por su rehabilitación de la libertad, se mostraba como un obstáculo insuperable. Hegel objetará a Kant el tomar la finitud y la subjetividad humana como algo fijo, como una barrera absolutamente infranqueable. No obstante, el comportamiento moral del ser humano exige trascender su finitud. Es en el comportamiento moral donde Kant ve la dignidad del ser humano, su no tener precio, sino valor. Pero, la transcendencia de lo finito exige considerar la finitud como nada. Y en esto radica la condena de las inclinaciones, que carecen de valor moral, y que no pueden ser elevadas, asumidas, en el perfeccionamiento humano. Pero esta oposición implica que lo finito no puede unirse jamás a lo infinito. Esta es según Hegel la tristeza de la finitud. Finito e infinito se niegan recíprocamente. Y por ello las tendencias y deseos humanos nunca pueden adquirir una dimensión infinita.

³² Cfr. T. PINKARD, *Hegel. Una biografía*, Acento, Madrid, 2001, 106.

³³ R. WILLIAMS, *Tragedy, Recognition and Death of God*, Oxford University Press, Oxford, 2012, 232.

JUAN J. PADIAL

Del mismo modo, la filosofía kantiana o fichteana de la subjetividad tienen como consecuencia que *el hombre no puede unirse a Dios*. La metafísica postulativa kantiana es a los ojos de Hegel unilateral, porque postula a Dios desde el sujeto finito humano. *Dios no sería más que algo puesto por el sujeto*, producido por él. Pero el hombre no puede trascender su finitud. Dios es un mero *Sollen*, una mera abstracción vacía, un más allá lejano. Al intentar trascenderse el hombre *recae en su finitud, en no poder pensar a Dios más que como la negación abstracta de su finitud, y en no poder establecer una comunión con Él*. La resultante, es que el pensamiento moderno, a los ojos de Hegel, es incapaz de comprender la conjunción “Dios y el hombre”, porque los dos términos relacionados se piensan inevitablemente como mutuamente opuestos, y por lo tanto separados.

Éste es el estado de la cuestión, el problema, que hereda Leonardo Polo de Hegel. La modernidad intentó comprender la interioridad humana “en la línea de la autonomía de la conciencia, de la razón y de la libertad, más que en la línea del *sí mismo enraizado en el infinito y más que en la del abismo insondable*”³⁴ de Agustín de Hipona. La consecuencia fue la declaración de la *soledad ontológica* del hombre, de la que levantó acta Nietzsche, que había sido precedida por el acentuado *solipsismo moderno*. Este es el problema al que busca solución Polo al describir el acto de ser humano como co-existencia, y a la libertad como inclusión atópica en el ámbito de máxima amplitud.

La religiosidad de Hegel es el lugar especulativo definido por la intersección de estos cuatro problemas: (1º) Dios es Sujeto, en modo alguno sustancia. Pero (2º) su subjetividad absoluta, no es la de un ser separado de sus otros, el mundo, los hombres y la historia. Además (3º) esta religiosidad de la cercanía, del estar cabe sí mismo en el otro ha de ser *para el otro lo nutritivo, lo que da fuerzas y vincula*, como la *polis* engendraba a los hombres y lo humano en la Bella Hélade. De este modo, la religiosidad no sólo ha de vincular en una comunidad, el reino de Dios, sino que (4º) ha de perfeccionar íntegramente *todo lo humano*.

Y este es el problema que soluciona *la verdadera concepción del infinito*, según Hegel. Lo finito no puede ser sino una *manifestación de lo infinito, un eco, un fragmento*. Su fundamento es lo infinito, y por ello lo finito descubre que su ponerse es un haber sido puesto. Trascender su finitud *no es correlativo de postular el Absoluto*, sino que es *un descubrirse puesto, dependiente, en el verdadero*

³⁴ J. CHOZA, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, 118.

LIBERTAD, COEXISTENCIA Y PRETENSIÓN DE SÍ

infinito. El ser humano se incluye, es incorporado a lo infinito, en el seno de una comunidad. Los fragmentos son animados por lo infinito, son momentos de su desarrollo. De este modo, el ser de lo finito deja de ser propio. El ser no le pertenece en propiedad a lo finito sino a lo infinito. Lo finito pasa a ser un momento, se idealiza, en la comunidad universal de los hombres con Dios.

Esto lo descubre Hegel en la teología paulina de la cruz y la *kénosis*. Y al hacerlo revalida su protestantismo y descubre su proyecto filosófico. El vacío que deja la Bella Hélade, es llamado por Hegel *la conciencia desgraciada*. Es la desgracia de la autoconciencia, *que intenta ser absoluta, y que sin embargo no encuentra nada absoluto, ningún poder sustancial que no pueda ser corroído por la sátira y la comedia*. Esta pérdida de todo lo sustancial es lo que el cristianismo llama el viernes santo, la muerte de Dios, el despojo y vaciamiento de la misma divinidad. Dios tomó la forma de siervo, se hizo finito, entró en las relaciones humanas, habitó entre nosotros, *renunció a su más allá y su tranquilo ser para sí*.

Pero esta renuncia a su ser-en-sí, al que tiene *antes de la creación del mundo* (*La ciencia de la lógica*, es decir *antes de cualquier relación de Dios a lo otro de sí*), es una disolución de su sustancia, de la que emerge la subjetividad. O mejor, el yo divino disuelve su sustancia abstracta, *en la noche abismal, en la noche del yo=yo*. El viernes santo, viene a ser así, *no la muerte del Dios abstracto*, de esa identidad que no se relaciona con lo otro, llámese impasibilidad divina, llámase destino o necesidad³⁵ *sino la muerte de la muerte –mors mortis–*. Es el descubrimiento de la subjetividad, del estar cabe sí en el otro, del establecimiento de la subjetividad y la persona como relación. Hegel habla de la Idea absoluta que incorpora el infinito dolor de lo finito cabe ella. Así es como la *kénosis* ilustra para Hegel el verdadero infinito, el infinito que no está separado de lo finito.

Pero la muerte de Dios, el viernes santo, sólo es el principio de la comunidad de Dios con los hombres. Su *desarrollo* es el viernes santo *especulativo*, la búsqueda de una comunidad universal en la que se desarrolle la autoconciencia humana y se extienda la libertad hasta los confines de lo humano. Es así como los ecos dejan de ser fragmentos, y manifiestan, como en una gran sinfonía el proceso universal, lo infinito, el ser. Porque el ser no corresponde a lo finito. Su fijeza es la conciencia desgraciada. Que en lo finito trasparenca lo infinito significa que la historia universal es la historia de la libertad y de la exteriorización del sentido y del ser.

³⁵ Cfr. R. R. WILLIAMS, *Tragedy, Recognition and Death of God*, ed. cit., 299 y ss.



JUAN J. PADIAL

Es patente el *olvido del ser* de lo finito, y con ello el *del ser que corresponde a la persona humana*. La pretensión hegeliana, el monofisismo, se cobra en el logos, en la conciencia de la libertad y su realización, que no es sino la realización de la razón, realización de lo universal. Pero razón, conciencia, autoconciencia, autonomía son dimensiones de la naturaleza humana. En concreto estas dimensiones son algunos de los recursos disponibles por la persona.

Pues bien la *pretensión* de monofisismo lógico, de manifestar en lo finito lo infinito, es decir de encontrar cómo se manifiesta y como se produce y realiza la razón en lo sensible, en lo opinable, en la ciencia, en el hacer, en la vida ética, en la moralidad, en el arte, la religión, la política, y en la historia de todos los pueblos humanos, es *irrespetuosa para con el destino del ser humano*. Su destino ha de ser libre. No puede quedar acotado por progresar en el ejercicio del conocer, en el desvelamiento de la razón.

Cabe encontrarse con la verdad del intelecto. Pero la verdad no se restringe a la verdad del conocer. La verdad se encuentra como enigmas que inspiran, como aquello que se puede formar, y que depende de cada persona. “El encuentro con la verdad comienza según una búsqueda que no se sabe a ciencia cierta cómo dirigir”³⁶. Por eso la verdad encontrada hace vivir el proceso de su formación, asimilación personal y expresión simbólica. Si el ser humano es infinitud y libertad, entonces no cabe manifestarlo por completo. Tampoco cabe realizarlo.

Habrà que diferenciar entonces lo que se ve, lo que se manifiesta, y lo que el hombre mira como futuro realizable, de la fuente, del ser insondable. Los seres humanos miramos, disponemos de luz, pero nuestra mirada no es nuestro ser. La mirada humana no es ni la de la contemplación de la racionalidad de todo lo real, ni lo contiene todo como en una noche. Pero, si el ser humano no se confunde con sus manifestaciones, “el despliegue de las actividades inspiradas no es enteramente realizador [...] y la verdad que sale al encuentro no es la verdad entera. El símbolo es lo operado en esas condiciones, es decir, el remitir a una verdad que todavía no ha salido al encuentro desde una verdad no operada por completo”³⁷.

³⁶ L. POLO, “La verdad como inspiración”, *La persona humana*, 197.

³⁷ *Ibid.*, 199.

